Königsteiner Blätter

Wissenschaftliche Beilage zu den »Mitteilungen für die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten«

VII/1961 · Nr. 1 und 2

Postverlagsort Königstein im Taunus

*

Natürliches Gotterkennen: Weg oder Irrweg des Geistes?

Zur Gegenwartsbedeutung der Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis[1]

L. Scheffczyk, Tübingen

Die Frage, ob Gott existiert und als solcher erkannt werden kann, hat in unserer Gegenwart keine nur theoretische oder akademische Bedeutung wie etwa zu Zeiten einer ungebrochenen und unangefochtenen Gläubigkeit. Das Aufkommen des modernen Massenatheismus[2] hat in seiner Bedrohlichkeit die Gottesfrage zu einer existentiellen gemacht, die das innere und auch das äußere Dasein des gläubigen Menschen unmittelbar betrifft. Ein Buch wie das von Gerhard Szczesny, des Programmleiters am Bayerischen Rundfunk, über die Zukunft des Unglaubens[3] beweist, daß auch unabhängig von östlichen Einflüssen ein selbstsicherer Atheismus um sich greift, der nicht mehr nur ein esoterisches Dasein wie in den Salons der Aufklärung führt, sondern sich bereits mit dem Gesamtbewußtsein der modernen Welt identifiziert und mit dem Anspruch auftritt, dem Menschen der Zukunft das einzig gültige Leitbild für sein Dasein zu vermitteln. Der Gottesglaube wird hier als eine ungeheuere Illusion abgetan, die sich nur noch durch Täuschungs- und Selbsttäuschungsmanöver der sog. Christen mühevoll aufrecht erhalten lasse.

Auf dem Hintergrund einer solchen Situation wird für den Christen die Frage nach der Wahrheit seines Gottesglaubens dringlicher denn je. Der angefochtene Glaube fordert eine tiefere Vergewisserung seiner selbst, zunächst vor dem eigenen Bewußtsein. Dabei muß man sich immer vor Augen halten, daß der Gottesglaube nicht eine Teilwahrheit wie jede andere Glaubenslehre darstellt[4], sondern diejenige, an der alle anderen Wahrheiten festgemacht sind und aus der sie sich entfalten. Es ist nicht so, daß der Glaube an Gott nur so etwas wie eine Vorstufe des religiösen Lebens wäre, über die man einmal hinweggekommen sein muß, zu der man sich aber nicht mehr zurückzuwenden brauchte, weil man im Angesicht viel geheimnisvollerer, erregenderer Wirklichkeiten lebt wie etwa der Menschwerdung Christi, seiner Gnade und seines Fortwirkens in den Sakramenten. In Wahrheit sind alle diese angeblich höheren Wirklichkeiten vom Glauben an die Existenz Gottes getragen; sie sind in diesem Glauben allein vollziehbar und eigentlich nur Explikationen dieser einen Wahrheit, mit der darum auch alles andere steht und fällt.

---

[1] Gedanken dieses Aufsatzes lagen einem Referat zugrunde, das der Verf. vor katholischen Studenten und Akademikern hielt.

[2] Zur geistesgeschichtlichen Erklärung vgl. G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Berlin 1957.

[3] G. Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958.

[4] Vgl. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 92.

Aber auch vor dem Forum des Gegners wird in der gegenwärtigen Situation eine redliche Rechenschaftsablage von der Wahrheit des Gottesglaubens notwendig, wie sie für immer in dem Petruswort gefordert ist: „... seid allezeit zur Verantwortung bereit einem jeden gegenüber, der von euch Rechenschaft über eure Hoffnung fordert" (1 Petr 3, 15). Diese Rechenschaftsablage kann nur so geschehen, daß der Weg aufgezeigt wird, auf dem es zum Gottesglauben kommt. Nur wenn der Gläubige sich über den Weg des Gottesglaubens verantwortet, kann er beanspruchen, daß sein Glaube nicht als Täuschung und Illusion verdächtigt wird.

Mit einer solchen Vergewisserung des Gottesglaubens hat es aber eine eigene Bewandtnis. Da der Glaube an Gott ein Akt sui generis ist und seine letzte Sicherheit von der Autorität dessen empfängt, an den er sich wendet, nämlich von Gott, kann seine innere Wahrheit dem Außenstehenden nicht einfach andemonstriert und bewiesen werden. Der Gläubige steht, was jeder irgendwann einmal schon schmerzlich erfahren haben wird, dem Ungläubigen gegenüber wie ein Sehender dem Blinden, dem er sein eigenes Sehvermögen und dessen reichen Inhalt nicht einfach übertragen kann. Eine solche Transplantation ist aus inneren Gründen unmöglich. Also scheint die einzige Möglichkeit, die Wahrheit des Gottesglaubens zu begründen, der Rückgang auf das einzigartige Wunder des Glaubens selbst zu sein, die immer nachdrücklichere Betonung der Gottestat des Glaubens und das immer entschiedenere Bekenntnis der Glaubenswirklichkeit im Worte und im Leben.

Das katholische Glaubensverständnis gibt hierüber aber eine andere Auskunft. Sowenig es daran zweifelt, daß der Glaube an Gott sich immer im Erweis der eigenen Kraft verantworten und bewahrheiten muß, so hält es doch andererseits daran fest, daß es auch eine Anerkennung des Daseins Gottes durch die Vernunft und aus der Schöpfung gibt, daß sich also auch von der Natur her ein Weg zu Gott öffnet, den der Mensch beschreiten und an dem er seinen Gottesglauben äußerlich ausweisen kann. Es ist der Weg des natürlichen Gotterkennens, den auch der Sünder und der Heide prinzipiell gehen und nachvollziehen können. Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis ist katholischerseits nicht nur eine theologische Meinung, sondern eine zum Glaubensbestand gehörende Wahrheit.

Der Sinn und die Tragweite dieser Wahrheit liegen aber nicht so offen zutage, daß sie nicht immer wieder vergröbert und entstellt werden konnte. Deshalb ist es angebracht, zunächst genauer festzustellen, wie die Kirche diesen Weg erklärt und verstanden wissen will.

I. Die Kirchenlehre[5] gründet in der Überzeugung, daß Gott sich auch in der Schöpfung geoffenbart hat und immer noch offenbart, so daß es eine Schöpfungs- oder Werkoffenbarung Gottes gibt, die von der übernatürlichen Wortoffenbarung in Jesus Christus zu unterscheiden ist. Diese objektive Schöpfungsoffenbarung wäre aber ziel-

---

[5] Sie wurde definiert auf dem Vatikanum, D 1785, 1806. Vgl. auch D 1391.

und bedeutungslos, wenn ihr auf seiten des Menschen nicht auch die Fähigkeit entspräche, den Schöpfer aus seinen Taten wirklich zu erkennen. Deshalb war es im Sinne der Kirchenlehre nur folgerichtig, dem Menschen auch subjektiv die Fähigkeit des natürlichen Gotterkennens zuzuschreiben und zwar auf Grund seines gottebenbildlichen Menschseins, näherhin seiner Geistigkeit. Gott ist somit der menschlichen Erkenntniskraft nicht unzugänglich und zwar nicht nur als irgendwie in der Weltwirklichkeit eingestaltetes Vernunftgesetz wie der Logos der Stoa oder als in allem irdischen Leben schlummernde Weltseele im Sinne des Pantheismus, sondern als die Person des Schöpfers, dem die Welt ursprunghaft und zielhaft untergeordnet bleibt. Das natürliche Gotterkennen ist deshalb auch mit einer inneren Verpflichtung ausgestattet, die den Menschen als sittliches Wesen einfordert und ihn zur sittlichen Anerkennung dieses so erkannten Gottes aufruft. Es handelt sich also nicht um ein nur theoretisches Erkennen, sondern um ein sittlich-praktisches. Nur so ist es zu erklären, daß Paulus an der klassischen Stelle des Römerbriefes 1,20—25, auf die sich die Kirche in diesem Zusammenhang beruft, die Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit der Heiden in der Unterlassung der rechten Gottesverehrung mit so starken Worten anprangern kann.

Die Berufung auf Paulus ist für das Verständnis der Kirchenlehre vom natürlichen Gotterkennen nicht ohne Belang. Sie zeigt zunächst, daß die Kirche mit dieser ihrer Lehre auf dem Fundament der Schrift steht. Von diesem Fundament her muß sie dann auch gedeutet werden. Betrachtet man nun die Römerstelle genauer, so zeigt sich, daß Paulus hier keine Aussage über die abstrakt-metaphysische Natur des Menschen und ihre Fähigkeit zur Gotteserkenntnis macht, sondern über die konkret-geschichtliche Situation der Heidenwelt vor Gott spricht. Diese ist nun entscheidend gekennzeichnet durch das Versagen des natürlichen Menschen, der die Erkenntnis des wahren Gottes im Ungehorsam verkehrte, Gott nicht die Ehre gab und ihm die geschuldete Anerkennung nicht zollte. Weil der Mensch aber die sittlichen Folgerungen aus der ihm offenstehenden natürlichen Gotteserkenntnis nicht zog, verlor er sich in Nichtigkeiten und erfuhr eine Verfinsterung des Herzens, wie es in Röm 1,21 heißt. Das sagt nun auch, daß sich sein Blick für das Göttliche trübte und die Kraft zur natürlichen Gotteserkenntnis geschmälert wurde. Damit stellt sich die natürliche Gotteserkenntnis im konkret-geschichtlichen Verständnis Pauli als ein doppelseitiges Phänomen dar. Sie ist dem Menschen einerseits wirklich geschenkt und öffnet ihm einen Weg zu Gott, so daß er schuldig wird, wenn er ihn nicht geht. Da der Mensch sich aber von dem erkannten Gott in Bosheit abwandte und sich sein Blick daraufhin immer mehr in der Welt verfing, haftet dem natürlichen Gotterkennen infolge der Sünde nun auch etwas Gebrochenes und Fragwürdiges an.

Die Kirche hat in der Darstellung ihrer Lehre auf dem Vatikanum diese konkrete Situation der Menschheit berücksichtigt, indem sie nämlich im gleichen Zusammenhang, da sie von der natürlichen Gotteserkenntnis handelt, von der moralischen Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung spricht und von der alia super-

naturalis via, auf der der Mensch zur Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge gelangt, und zwar auch derjenigen, die er an sich schon natürlicherweise erkennen kann. Damit ist sowohl gegenüber dem philosophischen Agnostizismus, der die Erkennbarkeit des Übersinnlichen schlechthin verneint, als auch gegenüber einem natürlichen Gefühlsglauben und gegenüber dem sog. Fideismus, der alle Gotteserkenntnis auf die übernatürliche Offenbarung zurückführt, die Fähigkeit der menschlichen Vernunft betont, das Dasein Gottes zu erkennen. Aber diese Fähigkeit ist weder in ihrer Kraft, noch in ihrer Bedeutung verabsolutiert; denn über der natürlichen Offenbarung und der ihr zugeordneten Vernunftbefähigung erhebt sich die übernatürliche Gottesoffenbarung, die im Glauben erfaßt wird. Es kann kein Zweifel sein, daß diese übernatürliche Wortoffenbarung nicht nur die höhere und sicherere ist, so daß sie dem natürlichen Gotterkennen aufhelfen und es stärken kann, sondern daß sie auch die für das Heil des Menschen entscheidende Offenbarung ist. Aber trotzdem hat die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis auch ihrerseits eine wichtige Bedeutung für die übernatürliche Offenbarung und den Glauben. Nach dem, was die Kirche auf dem Vatikanum über das Verhältnis von Glauben und Vernunft (D 1799) lehrt, muß nämlich die Schöpfungsoffenbarung und ihre Erkenntnis als die natürliche Grundlage für das Ansetzen der übernatürlichen Offenbarung verstanden werden. Sie ist der menschliche Anknüpfungspunkt, der gewährleistet, daß die übernatürliche Offenbarung den Menschen auch auf menschliche Weise berühre und er diese vernünftig annehmen könne.

So wird in der katholischen Auffassung eine eigentümliche Verklammerung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis sichtbar. Sie macht es notwendig, die Eigenbedeutung des natürlichen Gotterkennens festzuhalten und zugleich auch seine Relativität im Hinblick auf die Übernatur, das echte physische Vermögen anzuerkennen und zugleich auch die praktische Schwierigkeit der Entfaltung dieses Vermögens, was den Menschen wiederum auf die Übernatur verweist und eine moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung anzeigt.

Die frühchristliche Tradition hat diese Doppelheit des Phänomens der natürlichen Gotteserkenntnis ziemlich unreflektiert getroffen, wenn sie etwa mit den Apologeten ganz selbstverständlich für eine Erkennbarkeit Gottes aus der Ordnung der natürlichen Welt eintrat und zugleich auch auf die Schwierigkeiten einer natürlichen Gotteserkenntnis für den sündigen Menschen und die unreine Seele hinwies[6], so daß Athanasius auch wieder die Schlußfolgerung ziehen konnte, daß der Logos Mensch werden mußte, um der Menschheit die wahre und sichere Gotteserkenntnis zu bringen[7]. So wurde die Doppeldeutigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis und ihr Bezug zur übernatürlichen Offenbarung niemals verkannt, wenn auch die Betonung der beiden Momente wechselte. Die mittelalterliche Scholastik z. B.

---

[6] So Theophilus v. Antiochien, *Ad Autolycum* I, 2; Origenes, *Contra Celsum* VI, 67.
[7] Über die Menschwerdung des Logos, 11.

und die Neuscholastik des 19. Jh. haben in ihrem Vertrauen auf die Vernunft und in ihrer abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise der menschlichen Natur das Moment der Sicherheit und Eigenbedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis mit Nachdruck betont[8]. Newman und Möhler[9] dagegen sahen in einer mehr an Augustinus ausgerichteten Betrachtungsweise des konkreten Menschen sehr nüchtern die Gebrochenheit und die ungewisse Art dieser menschlichen Fähigkeit, ohne doch dabei Fideisten zu werden, d. h. nur eine übernatürlich-gnadenhafte Gotterkennbarkeit zu behaupten. Im Grunde blieb so in der Kirche diese eigentümliche Zweieinheit des Weges zu Gott immer anerkannt. Sehr anschaulich hat in neuester Zeit G. Söhngen im Anschluß an Bonaventura diese Möglichkeit der übernatürlichen Gotteserkenntnis und ihre Zuordnung zur übernatürlichen Offenbarung und zum Glauben ausgedrückt, wenn er von den zwei Büchern spricht, die Gott über sich selbst geschrieben hat, von dem Buch der Schöpfung nämlich und dem Buch der Schrift, die vom Menschen zusammen und nebeneinander gelesen werden müssen[10].

So stellt sich die Lehre der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis als ein wohl abgewogenes und differenziertes Gebilde dar, das durchaus nicht einem grobschlächtigen Naturalismus in den Dingen des Gottverhältnisses des Menschen das Wort redet, aber doch an der Schöpfungsoffenbarung und an der Gottfähigkeit des natürlichen Menschen festhält und das natürliche Gotterkennen als einen möglichen Weg zu Gott anerkennt, so sehr es ihn auch in Bezug auf das tatsächliche Ausmaß und seine Selbständigkeit eingrenzt.

II. Trotzdem ist diese Lehre im gesamtchristlichen Bereich nicht unangefochten geblieben und stößt auch heute wieder auf den Widerstand der evangelischen Theologie. Es ist hier nicht möglich, in eine umfassende kontroverstheologische Auseinandersetzung bezüglich dieses Lehrpunktes einzutreten. Es kann nur beabsichtigt sein, den eigenen Standpunkt im Licht des Gegensatzes zu betrachten, um ihn dann noch eindeutiger zu fixieren. Dazu ist es aber unerläßlich, wenigstens einige charakteristische Stimmen der heutigen evangelischen Theologie zu Gehör zu bringen. Dabei wird sich zeigen, daß diese Stimmen nicht ganz einheitlich sind und die Antithese zur katholischen Lehre einige Schattierungen aufweist.

Die Reformatoren haben, auch wenn sie auf die Betonung einer Manifestation und Erkenntnis Gottes außerhalb der geschichtlichen, übernatürlichen Offenbarung wenig Wert legten, doch im allgemeinen nicht bestritten, daß Gott sich dem Menschen auch in der Natur und im Gewissen bezeugt[11]. Unter ihrem Einfluß stand die klassische lutherische Theologie, die in diesem Punkte von der katholischen Lehre nicht sehr

---

[8] Vgl. hierzu G. Söhngen, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn 1946, 63.

[9] *Ebd.*, 63 f.

[10] G. Söhngen, *Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 221. Vgl. dazu Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* I, 14 (deutsch von J. Kaup u. Ph. Böhmer, Werl 1932, 20).

[11] W. H. van den Pol, *Das reformatorische Christentum*, Köln 1956, 130; 156.

weit entfernt war, was etwa ein Wort Johann Gerhards (1582—1637) beweist, der einmal im Anschluß an Augustin erklärt: „Zwei Größen sind es, die uns zur Erkenntnis Gottes führen, die Schöpfung (creatura) und die Schrift (scriptura)". Heute wird dieses Urteil von Hans Asmussen bestätigt, wenn er sagt: „Die natürliche Gotteserkenntnis müssen wir als eine erziehliche Erkenntnis (cognitio pädagogica) ansehen, die ihre Klarheit durch den Sündenfall verloren hat. Sie kann aber neben der geoffenbarten Erkenntnis mit Segen verwendet werden, wenn sie dieser untergeordnet wird" [12].

Eine differenziertere Auffassung trägt heute der lutherische Theologe Paul Althaus vor. Er ist der Ansicht, daß sich die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus überall auf die Wirklichkeit des menschlichen Daseins bezieht, an sie anknüpft und auf sie eingeht. Althaus prägt in diesem Zusammenhang den charakteristischen Ausdruck, daß die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit „theomorph" ist, „d. h. in sich selbst von Gottes Wirklichkeit zeugt" [13]. Er nimmt damit eine Selbstbezeugung Gottes vor und außer der Christusoffenbarung als gegeben an, die er die „Uroffenbarung" nennt, was aber nichts anderes ist, als die „allgemeine Offenbarung" der alten protestantischen Dogmatik. Wo es aber um die Frage geht, ob dem Sünder das richtige Erfassen dieser Uroffenbarung möglich ist und aus der objektiven Schöpfungsoffenbarung im Menschen natürliche Gotteserkenntnis entspringen kann, antwortet Althaus negativ. So hält er zwar die Wirklichkeit Gottes in der Schöpfung fest, erkennt aber nicht die Möglichkeit der menschlichen Vernunft an, ohne das Evangelium und die übernatürliche Offenbarung eine gültige Gotteserkenntnis zu gewinnen. Die natürliche Gotteserkenntnis des Sünders kann deshalb nur etwas Verderbtes sein, das vom Evangelium bekehrt werden muß.

Eine in der Form noch schärfere Position bezieht Emil Brunner, der in seiner Dogmatik die Realität einer Schöpfungsoffenbarung zunächst auch zugibt. Er bekräftigt seine Annahme mit der sehr treffenden Bemerkung: „... was wäre das für ein Schöpfer, der nicht seinem Geschöpf den Stempel seines Geistes aufdrückte!" [14] Aber damit ist wiederum nicht gesagt, daß „der von der geschichtlichen Christusoffenbarung noch nicht berührte Mensch" die Schöpfungsoffenbarung richtig zu erkennen vermöchte. Das ist wegen der Sünde des Menschen zu verneinen. Hier gilt nach wie vor der Satz, den Brunner schon 1925 in „Philosophie und Offenbarung" geschrieben hat: „Vom Menschen aus führt kein Weg zu dem, den er sucht, zu Gott, weder ein Weg des Erkennens, noch des tätigen Seins, noch auch des mystischen Gefühls" [15].

Während Brunner damit offensichtlich die Tatsache einer natürlichen allgemeinen

---

[12] H. Asmussen — Th. Sartory, *Gespräch zwischen den Konfessionen*, (Fischer Bücherei) Hamburg 1959, 17.

[13] P. Althaus, *Grundriß der Dogmatik*, Gütersloh 1947, I, 16.

[14] *Die christliche Lehre von Gott.* Dogmatik I, Zürich 1946, 138.

[15] E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen 1925, 12.

Offenbarung festhält, kommt Karl Barth in diesem Punkte zu einer noch entschiedeneren Konsequenz. Weil Barths theologisches Denken von einer radikalen Christozentrik bestimmt ist, die man gelegentlich schon als Christomonismus bezeichnet hat[16], kann er sich nicht zur Annahme von zwei Offenbarungen, einer allgemeinen-natürlichen und einer besonderen, verstehen. Es gibt neben dem Offenbarungszeugnis kein Welt-, Natur- und Geschichtszeugnis Gottes[17] als „zweite Quelle möglichen Wissens um Gott" [18]. Es gibt nur das Zeugnis und die Erkenntnis Gottes, die in der Christusoffenbarung geschieht. Damit will Barth nicht leugnen, daß es eine sog. „biblische Nebenlinie" [19] gibt, die auf das Zeugnis im Kosmos hinweist. Aber das ist keine selbständige, in der Natur liegende Offenbarung Gottes. Es kann sich hierbei nur um eine besondere Einzelwirkung der übernatürlichen Offenbarung handeln. Vom Lichte der übernatürlichen Offenbarung werden nämlich Mensch und Kosmos verändert und erstrahlen in neuem Licht. Aber das ist nicht ihr eigenes Licht, sondern nur ein Reflex der Offenbarung. Es gibt deshalb auch im Menschen keine ihm eignende Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, kein religiöses Apriori und kein natürliches Vorverständnis der Offenbarung. Die Fähigkeit zur Annahme der Offenbarung wird vielmehr, wie Urs v. Balthasar hier zur Erklärung der Barthschen Position sagt, „vom Worte Gottes selbst mitgebracht und verliehen" [20], so daß sich in jedem Falle die Christusoffenbarung als die einzige erweist. Aus den genannten Gründen wird Barth verständlicherweise zu einem entschiedenen Gegner jeder natürlichen Theologie, die von der Offenbarung unabhängige Aussagen über Gott machen möchte. In all dem bringt er den reformatorischen Standpunkt wohl am entschiedensten zur Geltung.

Merkwürdigerweise will er die Schöpfung damit nicht abwerten und die Humanität des Menschen preisgeben. Hier kommt es materiell sogar zu ganz katholisch klingenden Aussagen über die gute Schöpfung Gottes. Aber diese Aussagen haben nur insoweit Geltung, als Jesus Christus „der reale Grund der göttlichen Schöpfung" [21] ist, d. h. sie gehen von der Annahme aus, daß diese Güte nur kraft der Gnade Jesu Christi vorhanden ist, so daß es trotzdem nicht zur Anerkennung einer natürlichen Offenbarung kommt.

Aber gerade diese Entschiedenheit und Überspitzung bei K. Barth hat dazu geführt, daß seine Position auch innerhalb der evangelischen Theologie teilweise auf heftige Ablehnung stieß. Ein Schüler Barths, der lutherische Theologe Max Lackmann, ist mit einer umfassenden Studie zur Geschichte der Exegese von Röm 1,18 und der anderen von der Tradition für die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis herangezogenen Schriftstellen seinem Lehrer scharf entgegengetreten. Das Ergebnis seiner

---

[16] W. H. van den Pol, *a.a.O.*, 158.
[17] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich[3] 1948, II, 1, 120.
[18] Ebda., 121.
[19] *Ebda.*, 114 ff.
[20] H. Urs v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 117.
[21] *A.a.O.*, III, 2, 580.

Arbeit liegt in der Feststellung, die er als einen echten consensus ecclesiae bezeichnet, daß sich Gott „auch neben und außer dem fleischgewordenen Wort" kundtue und als Gott von seinem Geschöpf vernommen werde[22]. Was Barths exegetische Begründung seines Verdiktes gegen die natürliche Theologie angeht, so erklärt Lackmann, daß „die Auslegung von Röm 1 und 2, Apg 14 und 17, welche Barth in seiner Dogmatik darbietet, ihm nicht als Darstellung dessen abgenommen werden kann, was die neutestamentlichen Schriftsteller mit diesen Worten dachten, beschrieben und lehrten" [23]. Das Werk Lackmanns, das sich dem kath. Standpunkt in manchem nähert, zeigt, daß die beherrschende Stellung der Gegner einer natürlichen Gotteserkenntnis im Raum der evangelischen Theologie heute nicht mehr unangefochten ist. Es scheint, daß die radikale Auffassung der dialektischen Theologie, die ursprünglich ja nur als Korrektiv des humanistischen Vernunftchristentums des 19. Jh. und seines „Kirchenvaters" Schleiermacher gedacht war, heute selbst eine Korrektur erfährt. Sie bietet vielleicht Aussicht, daß die extremen Positionen geräumt werden.

Aber noch ist es nicht so weit. Das zeigt besonders das Beispiel Rudolf Bultmanns, dessen eigentümliche Stellung zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis hier wenigstens kurz skizziert werden soll. Sie ist deshalb so interessant, weil Bultmann, vom gleichen radikalen Ausgangspunkt wie Barth herkommend, doch zu einer positiveren Wertung der natürlichen Theologie vorzustoßen scheint, ohne doch damit der katholischen Auffassung wesentlich näher zu kommen. Auch für Bultmann ist „die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube" [24], der durch die Begegnung mit dem Wort der Offenbarung in der Verkündigung geschieht. Weil aber der Glaube wesentlich ein neues Existenzverständnis erbringt, die Existenz aber nur eine ist, kann auch der Ungläubige die Möglichkeit der gläubigen Existenz und den Ruf des Glaubens verstehen. Er fordert ja von ihm nur die „Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses" [25], das auf irdische Sicherung und Selbstbehauptung aus ist, auf eine neue, eigentlichere Existenz hin, die entweltlicht, auf das Unsichtbare und Unverfügbare geöffnet lebt. Man darf deshalb den Ungläubigen als vorgläubig bezeichnen und ihm ein Wissen um Gott zuschreiben. Aber es ist ein durchaus falsches, pervertiertes und ungehorsames Wissen, das von sich aus nie zum wahren Gott führen kann, sondern von der Offenbarung sogar zerbrochen werden muß. Und trotzdem ist die ungläubige Existenz in ihrer ganzen inhaltlichen Negativität formal doch ein Anknüpfungspunkt der Offenbarung und des Glaubens, weil der Widerspruch gegen Gott und Glauben um beides gleichsam unwissend weiß und beides in der Ablehnung versteht. Daran wird allerdings auch deutlich, daß Bultmanns dialektische Auffassung von einem negativ-positiven Vorverständnis des Gottesglaubens im Ungläubigen mit der katholischen Lehre nur das Wort gemeinsam hat. Im Inhaltlichen wie auch im Formalen,

---

[22] M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart 1952, 22.
[23] *Ebda.*, 28.
[24] *Glauben und Verstehen*, Tübingen[3] 1958, I, 294.
[25] *Ebda.*, 298.

d. h. in der Betrachtungsweise und in der Bewertung dieses Vorverständnisses, gibt es keine Übereinstimmung.

Ein Überblick über die Aussagen der evangelischen Theologie, auch wenn sie in Einzelheiten nicht unbeträchtlich divergieren und stellenweise sich auch der katholischen Position nähern, läßt doch erkennen, daß im ganzen genommen die reformatorische Lehre die Antithese zur katholischen bildet.

Fragt man aber weiter, welche tieferen Gründe für diese Antithese bestimmend sind, so wird man finden, daß der evangelischen Theologie zutiefst die scheinbare Zweigleisigkeit der katholischen Lehre von einer natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis neben einer übernatürlichen unberechtigt und gefährlich erscheint.

Die katholische Auffassung erweckt auf dieser Seite den Verdacht, daß bei der Knüpfung der Gottbeziehung Mensch und Gott als gleichberechtigte Subjekte aufträten. Menschenweisheit und Gotteswort würden hier in der gleichen Ebene angeordnet und in den gleichen Rang gesetzt. Die übernatürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis könne dann höchstens noch als eine Ergänzung der natürlichen angesehen werden, sei nur ein Sonderfall der allgemeinen Naturoffenbarung und damit in ihrem Wesen verfälscht. Ja, weil bei diesem Nebeneinander von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis sich das Übernatürliche irgendwie vor der Vernunft ausweisen müsse, wird dem Verstand des Menschen angeblich sogar die entscheidende Funktion bei der Verwirklichung des Gottverhältnisses zugebilligt. Daran knüpft sich die weitere Befürchtung, daß in der katholischen Auffassung der Mensch instand gesetzt würde, sich aus eigener Kraft und gleichsam auf eigene Faust den Weg zu Gott zu bahnen, sich in den Gottesglauben hineinzuphilosophieren. Damit aber scheint Gott irgendwie in die Verfügung des Menschen gegeben und wie jeder irdische Erkenntnisgegenstand dem Menschen unterworfen. Das aber heißt das Verhältnis des Menschen zu Gott grundlegend verkennen, heißt auf seiten des Menschen eine durch nichts zu rechtfertigende Anmaßung hochzüchten und heißt Gott gegenüber, seine Hoheit, die Majestät und Göttlichkeit seines Wesens mißachten. Der Weg aber, auf dem solches geschieht, könne kein rechter Weg zu Gott, sondern müsse ein Irrweg sein, der den Menschen von Gott wegführt und ihn nur noch schlimmer in das Labyrinth seines eigenen, gottfernen Wesens verstrickt.

III. Man wird nicht sagen können, daß solche Befürchtungen gegenüber möglichen negativen Konsequenzen der katholischen Lehre von den zwei Offenbarungen gänzlich unbegründet wären, vor allem wenn man gewisse einseitige Darstellungen dieser Lehre ins Auge faßt. Man muß sich freilich auch vor Konsequenzenmacherei hüten und nicht schon aus den Spannungen, die jedem Lehrgebilde innewohnen, wirkliche Brüche und Widersprüche konstruieren. Das legt dem katholischen Theologen allerdings die Pflicht auf, die katholische Auffassung im Lichte der Antithese noch genauer zu präzisieren. Dazu kann der Nachweis dienen, daß

1) die katholische Lehre keine Trennung in zwei Offenbarungen oder Theologien intendiert und hier wie auch sonst keinem Dualismus huldigt. Diese Mißdeutung

wurde eigentlich zu Beginn schon abgewehrt, wenn dort von der „Zweieinheit" der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung gesprochen wurde. Aber damit ist die genaue Struktur und das Gefüge dieser Einheit noch nicht restlos aufgehellt. Man muß wohl auch zugeben, daß die näheren Erklärungen dieser „Zweieinheit" mit dem bildhaften Ausdruck von den zwei Büchern, die Gott geschrieben hat und uns zu lesen gibt, oder mit der Bezeichnung der natürlichen Offenbarung als Grundlage der übernatürlichen, die behauptete Einheit gedanklich eher wieder lockern als befestigen. Im Sinne dieser Bilder werden nämlich die beiden Offenbarungs- und Erkenntnisweisen doch mehr nebeneinander gestellt oder wie zwei Etagen übereinander angeordnet, was immer noch mehr für eine Dualität als für eine Einheit spricht. Auch behebt eine solche Deutung des Tatbestandes letztlich doch nicht den Verdacht, daß der Mensch zunächst einmal im Buche der Natur liest und das Buch der übernatürlichen Offenbarung nur zur Ergänzung seiner natürlichen Gotteserkenntnis heranzieht, was diese zur entscheidenden Instanz machen würde. Die Einheit muß deshalb von anderer Art sein als die einer losen Beiordnung oder auch nur äußerlichen Überordnung. Sie muß ein Abbild jenes Verhältnisses sein, das grundsätzlich zwischen Natur und Übernatur besteht.

Über dieses Verhältnis muß deshalb hier kurz etwas gesagt werden, weil die Zuordnung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis nur ein Spezialfall dieser allgemeineren Beziehung ist.

Von dieser Beziehung gilt aber, daß Natur und Übernatur sich nicht gegensätzlich gegenüberstehen oder wie zwei exzentrische Kreise, die je ihren eigenen Mittelpunkt haben. Das liegt daran, daß es keine selbständige natürliche Ordnung gibt. Seit der Schöpfung ist die Natur auf die Übernatur ausgerichtet, hat in ihr ihr Ziel und ihre Mitte. Da es nur ein einziges und zwar übernatürliches Ziel der Schöpfungsdinge gibt, existiert auch nur eine Weltordnung und zwar die übernatürliche, die freilich die Natur in sich einbegreift. Die katholische Theologie hat deshalb ursprünglich gar nicht in dem Gegensatzpaar natürlich-übernatürlich gedacht, sondern in der einen konkreten übernatürlichen Ordnung, in der die Natur als ein Element unversehrt aufgenommen war[26]. So wurde in der Kirchenlehre auch lange Zeit die natürliche Offenbarung nicht scharf von der gnadenhaft-übernatürlichen Offenbarung unterschieden. Das gilt z. B. noch von Thomas v. Aquin, von dem Karl Eschweiler gesagt hat: „Thomas und mit ihm alle Meister vom 12. bis zum 14. Jh. sind einmütige Augustinisten, insofern sie den Bereich der natürlichen Vernunfterkenntnis nicht als abgeschlossene, in sich schwingende Weltkugel, sondern als Bestandteil eines übergreifenden Ganzen sehen. Der natürliche Mensch und der durch die Gnade erhöhte Christ sind nicht zwei nebeneinander konkurrierende Wesenheiten. Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum um-

[26] Darüber ausführlicher H. Urs v. Balthasar, *a.a.O.*, 273.

fassendere Prinzip der natürlich geschöpflichen Wirklichkeit — ähnlich wie im Leben der Pflanzen die Vitalität das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist“ [27]. Erst als Bajus und die Jansenisten im 17. Jh. diese Zuordnung von Natur und Übernatur, in der Natur das Eingestaltete, Übernatur das Umgreifende war, so komprimierten, daß die Übernatur zu einem Wesensbestandteil der Natur wurde, mußte die Kirche den Trennungsstrich zwischen beiden schärfer ziehen, um einem Monophysitismus, der hier ein Supranaturalismus wäre, zu begegnen. Damit sollte die Besonderheit und absolute Höherwertigkeit der Gnadenordnung geschützt werden, nicht aber die Natur aus der einen übernatürlichen Heilsordnung herausgebrochen werden. Natur existiert in der konkreten Heilsordnung, nachdem sie nun einmal auf das eine übernatürliche Ziel zentriert ist, notwendigerweise in einer Beziehung zu diesem Ziel und kann sich ihm gegenüber niemals neutral verhalten. Selbst wenn sich die Natur bewußt vom Gott der Gnade und der Liebe abwendet, so beweist sie auch noch in dieser Abwendung die Existenz des übernatürlichen Endziels.

Wenn das aber in der Ordnung des Seins zutrifft, dann muß es auch für die Ordnung des Erkennens gelten. Das heißt dann, daß auch dem natürlichen Gotterkennen keine selbständige Bedeutung und keine selbsteigene Zielhaftigkeit zukommen kann. Es hat seinen Sinn allein in der übernatürlichen Offenbarung und im Glauben. Es ist immer auf die Entscheidung des Glaubens vor der übernatürlichen Offenbarung angelegt. Wenn es diesen seinen innersten Bezug verkennt oder verbiegt, wird es ziellos, seines Sinnes entleert und ein falsches Wissen von Gott. Der Mensch, der sich deshalb etwa mit der natürlichen Gotteserkenntnis begnügen wollte, würde auch diese nicht festhalten können und müßte in der Gottesleugnung enden. Natürliche Offenbarung und natürliches Gotterkennen stehen so sehr im Raume der Christusoffenbarung und des Glaubens, daß sie ohne diesen Bezug und selbständig gemacht, korrumpieren und verfallen müssen. Sie sind nur als Elemente der umgreifenden übernatürlichen Ordnung im Bezug auf sie zu verstehen und zu halten.

Wenn aber die übernatürliche Offenbarung das Umgreifende ist und das natürliche Gotterkennen in dem Raum der einen übernatürlichen Ordnung erfolgt, dann ist es auch von der Atmosphäre dieses Raumes erfüllt, von seinem Horizont umgeben, vom Licht der Offenbarung und seinen vielfachen Brechungen im natürlichen Leben betroffen und von der helfenden Gnade beeinflußt. Deshalb darf niemals ausgeschlossen werden, daß die natürliche Gotteserkenntnis im konkreten Fall von den Einflüssen der Uroffenbarung, der religiösen Erziehung und der jedem Menschen angebotenen helfenden Gnade mitbestimmt wird. Das wollte das Vatikanum in seiner Formulierung auch nicht ausgeschlossen wissen [28]; denn auch in diesem Falle ist das garantiert, was das Konzil vor allem festhalten wollte, nämlich das Funktionieren der natürlichen Kräfte innerhalb der einen übernatürlich erhobenen Ordnung, so daß die Natur nicht

---

[27] K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 325.
[28] H. Urs v. Balthasar, *a.a.O.*, 319.

ausgelöscht, sondern in Geltung belassen wird und beim letztintendierten und allein wichtigen Zustandekommen des Glaubens an die übernatürliche Offenbarung auch Bedeutung behält.

2) Die beziehentliche Einheit von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis wird aber nicht nur garantiert durch ein äußeres Band, das beide umschließt und das die eine, übernatürliche Ordnung ist, sondern sie ist noch tiefer begründet in dem gleichen Ursprung beider Wirklichkeiten und der gleichen sie verursachenden und tragenden Macht: das aber ist der eine Gott, der sowohl Urheber der Schöpfung wie der Gnade ist. Beide Wirklichkeiten kommen also aus Gott und laufen in seiner Hand auch wieder zusammen. Darin aber liegt ein weiteres Argument dafür, daß die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis nicht als unabhängige Wirklichkeit oder gar als Gegeninstanz zur übernatürlichen Offenbarung Gottes gedacht werden kann. Es ist ja der gleiche Gott, der beide begründet und trägt und zwar in dem gleichen mittlerischen Prinzip, das sowohl die Schöpfung wie auch die Erlösung vermittelte, nämlich in Jesus Christus, der sowohl Schöpfer als auch Erlöser ist. Darin liegt auch schon die Antwort auf die Einrede, daß die Annahme einer natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis gegen die Hoheit und Größe des Gottes der Gnade und der Liebe ausschlagen könnte. Es ist ja der Gott der Gnade selbst, der die natürliche Offenbarung in der Schöpfung grundlegte und dem Menschen diesen Weg zu ihm bahnte. Die Schöpfungsoffenbarung ist deshalb genauso eine Tat Gottes wie die übernatürliche Offenbarung. Sie ist das erste Wort Gottes an den Menschen, das auf das zweite und entscheidende Wort, das Gott in der Menschwerdung des Sohnes gesprochen hat, innerlichst hingeordnet ist. Auch die Schöpfungsoffenbarung ist deshalb kein Werk des Menschen, sondern ein echtes Offenbarungshandeln Gottes, was in dem Wort »Deus manifestavit« in Röm 1, 19 sehr deutlich zum Ausdruck kommt[29]. Auch von daher ist die Befürchtung unbegründet, daß die natürliche Offenbarung Gottes Majestät antasten könnte.

Das wird indes noch klarer, wenn man die Schöpfungsoffenbarung nicht einseitig als vergangenes, historisches Geschehen der Urzeit faßt, sondern ihren aktuellen Charakter anerkennt. Unsere Schöpfungsvorstellung ist leider im allgemeinen einseitig historisch bestimmt, weil wir die Schöpfung ausschließlich als vergangenes Geschehen fassen und in Konsequenz auch zu einer deistisch gefärbten Auffassung vom Schöpfergott kommen. In Wirklichkeit ist die Schöpfung aber ein Akt Gottes, der in der Welterhaltung seine Fortdauer erfährt, so daß der Schöpfer auch jetzt sein Geschöpf noch unmittelbar berührt und erfaßt. Wenn man diesen jetztzeitlichen Charakter der Schöpfung anerkennt, wird man keine Schwierigkeit haben, auch die Schöpfungsoffenbarung nicht nur historisch und statisch zu fassen, sondern ereignishaft zu sehen, d. h. als ein für den Menschen je neues Handeln des Schöpfers an ihm, worin sich die Souveränität Gottes und sein Herrsein gegenüber dem Menschen von neuem beweist.

---

[29] O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, I, 36.

Das ist zunächst von der objektiven Seite der natürlichen Gotteserkenntnis zu sagen. Es gilt aber genauso auch von der subjektiven Befähigung des Menschen, auf die natürliche Offenbarung zu antworten und an ihr den Akt des natürlichen Gotterkennens entspringen zu lassen. Man könnte ja wenigstens an diesem Punkte immer noch behaupten, daß eine solche Befähigung und ihr aktueller Gebrauch den Menschen von Gott unabhängig mache und damit Gott entthrone. Ein solcher Einwand ist aber schon deshalb nicht stichhaltig, weil Gott ja mit der Schöpfung auch diese Fähigkeit in den Menschen eingesenkt hat und der menschliche Verstand ein Widerschein des göttlichen Lichtes ist.

Aber auch die Aktuierung dieser Fähigkeit ist nicht als schlechthin unabhängig von Gott zu denken. Abgesehen davon, daß, wie vorhin schon angedeutet, dem Menschen in unserer konkreten Heilsordnung nie die aktuelle Gnade fehlt und deshalb gerade die höchsten Taten der natürlichen Sittlichkeit praktisch immer von der Gnade begleitet sein können, muß auch der rein natürliche Erkenntnisakt des Menschen als eine Wirkung des Schöpfergeistes angesehen werden, der dem Menschengeist zuinnerst nahe ist, ohne daß man darin schon die spezifisch übernatürliche Gnade am Werk sehen müßte. Deshalb hat die frühe christliche Theologie, die diese Zusammenhänge noch lebendiger erlebte, auch die Gotteserkenntnis unter den Heiden auf das Einwirken des Logos zurückgeführt, der schon im natürlichen Bereich als der große Erzieher des Menschengeschlechtes anerkannt wurde und als der Weggeleiter auf den Gipfel der übernatürlichen Gottesoffenbarung[30]. Im Grunde ist damit auch im katholischen Bewußtsein der Gedanke verankert, daß alle Erkenntnis im Logos des Schöpfers ihren Grund hat, daß deshalb auch Gott niemals ohne Gott, d. h. ohne sein Einwirken erkannt wird und Gott niemals nur versachlichtes Objekt der Erkenntnis ist, wenn man auch andererseits nicht übersehen darf, daß dieses Wirken Gottes nicht formell schon übernatürliche Gnade ist, sondern eine auf diese übernatürliche Begnadung vorbereitende Guttat des Schöpfers an seinem Geschöpf.

3) Mit dem letzten Gedanken von der Zentrierung der beiden Offenbarungen und der ihnen entsprechenden Erkenntnisweisen in dem einen Schöpfer- und Erlösergott ist diese Einheit eigentlich schon so stark betont, daß man sich direkt fragen könnte, wozu dann überhaupt noch eine Unterscheidung beider festgehalten werde. Es stellt sich an diesem Punkt näherhin die Frage, warum sich die katholische Theologie nicht gleich und beherzt nur zu der einen übernatürlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus bekennt, wenn schon zugegeben wird, daß die natürliche Offenbarung und das natürliche Gotterkennen keine selbständige Bedeutung haben, daß sie von der übernatürlichen Wirklichkeit überformt und gleichsam auch unterfaßt sind und ebenso schon von Gott gewirkt werden wie die übernatürliche Offenbarung und der Glaube, wenn auch in anderer Weise.

Von der Beantwortung dieser Frage hängt letztlich das Verständnis für den tiefsten

---

[30] Vgl. z. B. Irenäus v. Lyon, *Adversus haereses* IV, 6, 6.

Sinn der katholischen Lehre vom natürlichen Gotterkennen ab. Darauf wäre zunächst in einem allgemeinen Satz zu antworten: Die katholische Theologie hält, obgleich sie die Trennung zwischen Natur und Gnade, Schöpfungs- und Christusoffenbarung verneint, doch an ihrer Unterschiedenheit fest, weil sie die Schöpfung und den Menschen im höchstmöglichen Sinne ernst nimmt. Wenn sie diesen Hiatus zwischen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung nicht setzte, könnte die Eigenwirklichkeit der Schöpfung und des Menschen in ihr nicht mehr festgehalten werden. Der Kirchenlehre kommt es aber entscheidend darauf an, die Funktion der Schöpfungskräfte in dem einen übernatürlichen Raum des Heils nicht anzutasten. Das wäre aber nicht möglich, wenn die Natur und ihre Kräfte, für sich genommen, als gottunfähig erklärt würden, so daß dann in Konsequenz die wirkliche Gottbegegnung ohne Zutat des Menschen als ausschließliches Werk der Gnade und auf rein übernatürlichem Wege erfolgte. Die Forderung einer radikal übernatürlich denkenden Theologie, daß der Mensch natürlicherweise nichts selbst tun dürfe bei all dem, was für sein Heil entscheidend sei, sondern alles den Gott der Gnade tun lassen müsse, führt im Grunde zu einer Degradierung des Menschen und der Schöpfung. Wenn der Mensch nicht auch eine natürliche Bereitschaft für Gott hat, dann kann vor allem ein Moment nicht gehalten werden, das für das Verständnis des übernatürlichen Glaubensaktes wesentlich ist, nämlich daß sich der Mensch frei auf das Übernatürliche hinbewegt und es ungezwungen annimmt. Dann ist im Grunde auch keine Verantwortlichkeit des Menschen für den Glaubensakt mehr vorhanden, obgleich man sich immer wieder bemüht, diese Verantwortlichkeit auch auf der Gegenseite doch noch zu wahren, was aber unter den gemachten Voraussetzungen nicht mehr überzeugen kann.

Nun könnte es ja sein, daß man in der Degradierung des Schöpfers und des Menschen durchaus kein Unglück sieht, sondern im Gegenteil den notwendigen Beweis für die Erhabenheit und Majestät Gottes gegenüber dem Menschen. Aber dieser Beweis ist doch mit einem zu hohen Preis erkauft. Wenn nämlich die Schöpfung und ihre Kräfte herabgemindert werden, dann auch der Schöpfergott. Da dieser aber kein anderer ist als der Erlöser, muß jede Minderung der Schöpfungswirklichkeit auch zu einer Herabsetzung der Erlösungswirklichkeit und des Gottes der Gnade führen. Die Würde der Erlösung ist nur dann gewahrt, wenn sie ein volles „ja" zur Schöpfung beinhaltet und nicht eine völlig zerstörte, gottunfähige Schöpfung voraussetzt.

Nur so ist auch gewährleistet, daß die übernatürliche Offenbarung vom Menschen als eine ihn erhebende und vollendende Macht erkannt wird. Deshalb kann der evangelische Theologe Max Lackmann sagen, daß der Verzicht auf den natürlichen Ansatzpunkt für die übernatürliche Offenbarung im Menschen „den biblischen Offenbarungsinhalt zu einer weltfremden und weltfeindlichen mystischen Geheimlehre oder Geheimreligion" machen müßte, „in der das Evangelium nicht mehr Gottes helfender Griff nach seinem Geschöpf und nach seiner Welt, sondern deren Negation ist"[31].

---

[31] *A.a.O.*, 271 f.

Wenn man den biblischen Offenbarungsinhalt derart von jedem natürlichen Vorverständnis des Menschen trennt, dann leistet man diesem Menschen und der Welt gerade heute einen schlechten Dienst. Man hat nicht zu Unrecht bemerkt, daß mit ein Grund für das Aufkommen einer glaubens- und gottlosen Welt in der Weltlosigkeit der Gläubigen zu suchen ist und in dem religiösen Separatismus der Frommen. Daß man diesem Separatismus begegnen muß, ist heute eine weithin anerkannte Forderung. Man kann ihm aber nicht begegnen, wenn man die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und ihre natürliche Erkennbarkeit durch den Menschen leugnet. Dann wird der ungläubige Mensch, der sich ohnehin der Rätselhaftigkeit und Unheimlichkeit des Kosmos ausgesetzt fühlt, nur noch tiefer in seine Gottlosigkeit hinabgestoßen, der Gläubige dagegen in seinem Hang zur Isolation bestätigt. Das Erfordernis der Gegenwart ist der weltzugewandte Glaube. Die theoretische Grundlage für einen solchen weltzugewandten Glauben liegt aber in der Anerkennung einer natürlichen Offenbarung und Gottfähigkeit des Menschen; denn eine Welt, die so verderbt wäre, daß sie den Menschen von ihrem Schöpfer nichts mehr erkennen ließe, könnte für den Gläubigen tatsächlich kein Gegenstand der Hingabe mehr sein, sondern nur der Flucht und der radikalen Entsagung.

So zeigt sich auch vom Standpunkt der Verkündigung des wahren Glaubens in der modernen Welt, daß ein Zugang aus der Schöpfung zur übernatürlichen Offenbarung und zum Gottglauben offen gehalten werden muß, auch wenn es kein schlechthin selbständiger und von der einen, übernatürlichen Ordnung unabhängiger Weg ist, und auch wenn er nur selten zur vollen Entfaltung kommen sollte. Er bleibt auch in einer unentwickelten und unausgelegten Form der Ort, an dem der Gott der Gnade den Menschen treffen und berühren kann und von dem aus sich der Mensch von Gottes Gnade frei erfassen lassen kann.